57e ANNEE (6e SÉRIE) — No 47 — 2 OCTOBRE 1947

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les jeudis*

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
**Directeur**

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
**Codirecteur**

## LE TRANSFORMISME

### LA CREATION DE L'HOMME ET LE PECHE ORIGINEL
### à propos de quelques publications récentes

L'hypothèse du transformisme — qu'un grand nombre de ses défenseurs présentent aujourd'hui comme une certitude scientifique — a soulevé et soulève encore, au point de vue religieux, un certain nombre de questions que le théologien ne saurait ignorer. D'une manière générale, « la doctrine transformiste s'oppose à la doctrine fixiste, suivant laquelle il existe, entre espèces, même très voisines, des barrières infranchissables, en sorte que l'apparition d'une véritable espèce nouvelle ne peut être l'effet que d'une création [1] ».

L'apparition de la vie est-elle l'aboutissement normal d'une évolution naturelle à la matière inanimée ? Cette évolution naturelle est-elle suffisante pour expliquer l'apparition de l'homme sur la terre ? Le monogénisme serait-il incompatible avec les postulats scientifiques de l'évolution ? Dans ce cas, comment se poserait le problème de l'explication théologique du péché originel ? Telles sont les graves questions agitées aujourd'hui par les savants et les théologiens catholiques. Encore que personne d'entre eux ne se hasarde à y donner des réponses fermes, il semble utile d'esquisser un aperçu de l'état actuel des controverses en cours. Notre guide sera, au point de départ, l'excellent traité du *De Deo creante* du P. Ch. Boyer, professeur à la Grégorienne, dont nous avons à présenter à nos lecteurs la 3e édition [2].

### I

Le dogme de la *création* « de toutes choses visibles et invisibles » s'impose à tous les catholiques. Mais ce dogme peut-il, comme le dogme de l'existence de Dieu, être l'objet d'une démonstration directe d'ordre rationnel ? Le P. Boyer a tenté cette démonstration, bien qu'il reconnaisse que seule la foi chrétienne ait pu diriger en ce sens la raison philosophique (p. 46). En ce qui concerne la *formation* de l'univers, on a, avec beaucoup de raison, abandonné les discussions d'antan concernant les six jours de la Genèse. Concordisme et idéalisme représentent aujourd'hui des solutions périmées. On s'en tient à l'explication du « genre littéraire », consacrée d'ailleurs par l'encyclique *Divino afflante spiritu :* la formation du monde est placée dans le cadre des six jours pour rappeler aux hommes l'obligation du travail suivi du repos réservé au culte divin. Déjà, au XIIIe siècle, S. Thomas n'hésitait pas à écrire : « Au sujet du commencement du monde, quelque chose a rapport à la substance même de la foi, c'est à savoir que le monde a été créé et a commencé. Cela, tous les saints [Docteurs] l'affirment d'un commun accord. Mais comment et dans quel ordre le monde a-t-il été fait, cela n'a rapport à la foi qu'accidentellement, en tant que c'est dans l'Ecriture. Or tout en sauvegardant la vérité de l'Ecriture, les Docteurs en ont donné des explications différentes [3]. »

La question de l'évolutionnisme transformiste ne se pose au théologien qu'à l'occasion de l'apparition de la vie et de l'origine des espèces vivantes. De toute évidence, il faut éliminer l'hypothèse de l'évolutionnisme athée. Le P. Boyer pense avec raison qu'un catholique ne saurait se contenter d'admettre la création de la matière en excluant toute intervention divine quant à l'apparition de la vie, hypothèse qu'il désigne sous le nom d'« évolutionnisme radical ». Quant à l'évolutionnisme *modéré*, il le décrit ainsi : 1° Cet évolutionnisme exige une action divine spéciale tant pour l'apparition de la vie des plantes que pour celle des animaux ; 2° il requiert une action divine créatrice pour expliquer l'existence de chaque âme humaine ; 3° il admet, le plus souvent du moins, une intervention spéciale de Dieu pour la formation du corps du premier homme ; mais 4° il accepte que toutes les espèces végétales et animales inférieures tirent leur origine de l'évolution avec, au principe, des organismes primitifs peu nombreux ou même un organisme unique se diversifiant peu à peu en espèces de plus en plus parfaites. « Cette évolution, ajoute-t-on, n'est possible que grâce à des dispositions préparées par la sagesse divine à l'intérieur même des organismes primitifs et dirigées constamment à leurs fins par la Providence » (p. 94) [4].

Il semble bien que l'éminent professeur ne souscrive pas à toutes ces affirmations ; mais pour com-

[1] E. Amann, art. *Transformisme*, *Dict. de théol. cath.*, t. XV, col. 1365.

[2] C. Boyer, S. J., *Tractatus de Deo creante et elevante*, Rome, 1940. — On étudiera ici particulièrement : *Ia pars, De creatione mundi et speciatim de creatione hominis* (p. 16-224) ; *IIa pars, De originali justitia seu de statu primi hominis ante peccatum* (p. 225-335) ; *IIIa pars, De peccato originali* (p. 336-457). Suivent *De natura hominis* et *De angelis*. Sur la 1re édition, voir *Ami*, 1934, p. 10.

[3] S. Thomas, *Com. in II Sent.*, dist. XII, q. 8, a. 2.

[4] On trouvera un exposé suggestif de cette théorie dans P. de Saint-Seine [S. J.], *Découverte de la vie*, éd. « Aux étudiants de France », Paris, 1945. Voir surtout, p. 119 suiv., la théorie dite de l'*Hologénèse*.

prendre exactement sa position et la possibilité de trouver un terrain d'entente avec l'évolutionnisme dont il rejette certaines hypothèses hardies, il est utile de marquer les différences séparant le transformisme *modéré* et le transformisme *généralisé*. On se réfère ici à la description qu'en donne M. le professeur Remy Collin, de la faculté de médecine de Nancy, dans son précieux petit livre *Le panorama de la biologie* [5] :

« Les transformistes modérés dont le représentant le plus qualifié a été en France Louis Vialleton († 1929), distinguent la petite et la grande évolution, l'évolution des types formels, comme le type Chien, le type Chat, le type Homme, et l'évolution des types d'organisation comme le type Oiseau ou le type Mammifère. Ils admettent sans difficulté la diversification des types formels qui répondent aux catégories inférieures de la Systématique, diversification qui, suivant les cas, peut être déterminée par le milieu ou par les mutations. Ils ne s'écartent donc pas à ce point de vue, de l'opinion admise aujourd'hui par l'ensemble des biologistes. En revanche, ils n'acceptent pas le passage d'une classe à l'autre, du Batracien au Reptile, du Reptile à l'Oiseau, de l'Oiseau au Mammifère... [Quant au transformisme généralisé], ses partisans se proposent d'expliquer la genèse des êtres vivants par un seul et même concept englobant à la fois les formes pré-paléontologiques supposées, les formes disparues, les formes vivantes actuelles et les formes à venir. Pour eux, l'arbre généalogique n'est pas seulement une représentation commode. « D'une base commune, écrit M. Cuénot [6], partent trois grands troncs, ceux des Protistes, des animaux, des végétaux, couverts chacun d'innombrables rameaux parallèles de longueur inégale ; certaines branches sont complètement mortes ; ce sont les phylums disparus (Ammonites, Trilobites, Dinosauriens, etc.) ; d'autres ont leurs axes dépourvus de vitalité, mais portent encore des racines feuillues : ce sont les phylums décadents représentés seulement par quelques reliques spécialisées (Nautiles, Crocodiliens, Eléphants, etc.) ; d'autres enfin sont pleines de vigueur. » Une telle représentation n'est pas strictement vraie, car elle n'hésite pas à combler des lacunes réelles ; elle est à coup sûr avantageuse pour la recherche... Au surplus, elle est plausible... Pour ces raisons, le transformisme généralisé, malgré les critiques de plus en plus serrées dont il est objet, conserve la faveur de la majorité des biologistes [7]. »

Cette faveur est telle que récemment (17-23 avril 1947), dans une réunion de spécialistes à la Sorbonne, l'unanimité a été réalisée « sur le fait général d'une évolution zoologique et sur l'existence de certains courants définis au sein de cette évolution ». On signale, à ce propos, « l'annonce faite par les Docteurs Stensiœ, Watson et Westoll, que la jonction est maintenant pratiquement faite entre Poissons et Amphibiens et entre Reptiles et Mammifères ». Le P. Teilhard de Chardin, qui se fait l'écho de cette contatation, ajoute malicieusement : « Que dirait Vialleton ? » [8]

Voilà pourquoi le P. Boyer pourrait peut-être utilement « reconsidérer » l'énoncé de sa thèse IV, qu'il appuie, au point de vue scientifique, sur l'autorité et les conclusions de Vialleton. Après avoir rappelé, dans la première partie de cette thèse (p. 97) que non seulement Dieu a créé « le ciel et la terre », mais encore qu'il est à l'origine de la multiplicité des êtres dans l'équipement (*ornatus*) du monde, il ajoute : « Bien plus, la première formation de chaque espèce de vivants, présentant à l'égard des autres espèces une différence essentielle, n'a pu se produire sans une action immédiate de Dieu. »

Ne serait-il pas possible de chercher une conciliation entre cette affirmation un peu absolue et l'hypothèse — moins stricte en apparence — du transformisme généralisé ?

* *

Les biologistes voient assez volontiers aujourd'hui dans le développement de l'embryon individuel comme une récapitulation de l'évolution des espèces ; ainsi « l'ontogénèse d'un individu vivant actuel nous donne comme une image analogique, sinon la clef, du processus phylogénétique » [9]. C'est ce qu'on appelle la loi de Serres-Fritz Müller, ainsi formulée : « Dans son développement, tout individu revêt successivement les diverses formes par lesquelles son espèce a passé pour arriver à l'état actuel ». Toutefois, une tendance nouvelle s'est fait jour. Dans son livre *Embryologie et Evolution* [10], De Beer, sans rejeter les constatations sur lesquelles a été formulée la loi de « récapitulation », corrige cette loi en cherchant à expliquer la phylogénèse par l'ontogénèse. Voici comment. Le développement de l'individu a pour cause le développement des glandes reproductrices. La « néoténie [1] » se produit lorsque ce développement n'est pas normal, et cela de deux façons : « Si la condition néoténique tient à un accroissement dans la vitesse du développement des glandes reproductrices et à une précipitation dans l'époque de la maturité, le changement phylogénique se réduira généralement à une simplification souvent associée, du reste, à un mode d'existence parasitaire. En revanche, si la néoténie a pour cause une diminution de vitesse dans le développement du corps relativement à celle des glandes reproductrices, elle pourra donner lieu à des changements phylogéniques d'une importance considérable » (p. 93).

La théorie de la « mutation brusque » a donné une orientation nouvelle à l'évolutionnisme. L'évolutionnisme de Darwin avait fait abandonner le fixisme tel que le présentait Cuvier ; le mutationisme de de Vries et des biologistes contemporains a fait oublier la thèse de Darwin et de Lamarck :

« Les expériences des généticiens modernes sont, à l'heure actuelle, assez nombreuses pour qu'il ne soit plus permis de douter de leur valeur et de leur objectivité. Il est incontestable que des mutations brusques sont chaque jour réalisées au laboratoire ; sans doute, leur amplitude est-elle minime et ne permet-elle pas de dépasser le cas individuel, les caractères acquis n'apparaissant généralement pas dans la descendance des mutants. Mais

[5] Remy Collin, *Panorama de la biologie*, Paris, 1945, p. 178-181, *passim*.

[6] *La genèse des espaces animales*, 3e édit., p. 75.

[7] Voir une appréciation analogue dans P. de Saint-Seine, *op. cit.*, p. 120-122.

[8] *Etudes*, mai 1947, p. 257.

[9] Cf. R. Collin, *op. cit.*, p. 181.

[10] De Beer, *Embryologie et Evolution*, tr. fr. Rostand, Paris, 1932. — On lira aussi avec profit les réserves formulées à ce sujet par J. Carles, *Unité et Vie*, Paris, 1940, p. 53-54.

[1] Néoténie, νέος ταινία, nouvelle bordure, bandelette, arrête, c'est-à-dire mutation, changement d'orientation spécifique.

il reste que nous pouvons maintenant expliquer de cette façon les changements qui interviennent à l'intérieur des phylums et, avec plus de hardiesse, le passage d'un groupe à un autre. La nature, nous n'en doutons pas, a beaucoup plus de possibilités que nous et, si nous restons interdits devant certaines de ses réalisations, c'est que notre vision du monde n'est encore ni assez profonde, ni assez claire [2]. »

Mgr Amann (*art. cité*) fait observer qu'une telle conception laisse intacte l'intervention créatrice de Dieu. C'est aussi la conclusion du P. Boigelot [3]. Constatant, comme Mgr Amann, que l'hypothèse de la « génération spontanée » se trouve intégrée, d'une manière logique, dans la synthèse philosophique de S. Thomas, cet auteur ajoute :

« Pour [S. Thomas], le fait de la génération spontanée n'est philosophiquement explicable qu'en dépendance des potentialités données à la matière par son Créateur et qu'avec un concours de Sa part d'ordre métempirique, inexpérimental tandis que la philosophie matérialiste la prétendra exhaustivement expliquée par les seules forces physico-chimiques de la matière. »

La philosophie matérialiste pourra, à juste titre d'ailleurs, affirmer que l'insertion d'un principe de vie échappe et échappera toujours à la constatation expérimentale, mais la philosophie spiritualiste pourra et devra répondre que

« l'exigence d'un concours supérieur à la matière pour l'apparition de la vie ou de l'homme, le fait lui-même de ce concours supérieur... ne sont pas une donnée expérimentale constatable comme telle, mais un impératif de la raison étudiant exhaustivement les conditions de possibilité de l'apparition de la vie et ses conditions d'exercice et de développement... Le croyant, désireux de prendre une attitude qui fasse aux hypothèses scientifiques la part la plus large, en même temps qu'elle intègre toutes les données de la Foi, pourra donc admettre que la vie naquit un jour de la matière, Dieu, en sa Providence, ayant, à l'origine du monde, donné à cette matière, en latence, les virtualités nécessaires pour s'épanouir un jour en un grumeau vivant. Ce faisant il accordera à la science plus de crédit qu'elle n'est en droit d'exiger actuellement, il restera fidèle à l'esprit de la philosophie thomiste, il sera orthodoxe en sa Foi [4]. »

La conciliation entre l'affirmation théologique du P. Boyer et l'énoncé des thèses chères à l'évolutionnisme généralisé, telles que les formule l'école spiritualiste, n'apparaît donc pas impossible. Chaque mutation, en effet, résulte, à coup sûr, d'une direction donnée au probabilisme du hasard au cours de son déroulement dans le temps. Cette direction marque bien l'intention providentielle, et la mutation qui en procède est la manifestation de l'intervention que réclame la théologie [5]. N'oublions pas qu'en Dieu l'acte créateur est unique et éternel ; ses effets se prolongent dans le temps. L'exemple de l'âme humaine, créée par Dieu au moment où l'acte générateur appelle à la vie un nouvel embryon, peut ici servir de témoignage irrécusable.

## II

On l'a dit plus haut : le transformisme généralisé ne s'arrête pas aux espèces animales inférieures à l'homme ; il s'applique à l'origine de l'être humain lui-même.

Tout d'abord l'origine de l'âme ne saurait être discutée par un croyant. L'âme humaine ne vient pas des parents par voie de génération naturelle. Benoît XII a réprouvé toute doctrine affirmant la procréation physique de l'âme, « comme un corps engendré par un autre corps »[6]. Bien plus, le traducianisme spirituel, qui fait naître de l'âme des parents l'âme des enfants, ne saurait aujourd'hui être soutenu ; seule, la création de l'âme au moment de son infusion dans le corps qu'elle doit vivifier répond aux exigences de l'enseignement catholique : « C'est là une conséquence si claire des interventions du magistère concernant, soit directement, soit indirectement, le traducianisme, que cette doctrine apparaît désormais non seulement improbable ou manquant de sécurité doctrinale, mais encore positivement erronée [7]. »

Quant à l'origine du corps humain, le problème est beaucoup plus délicat. Mgr Amann, faisant la « critique théologique » du transformisme, généralisé et étendu à l'homme, résume ainsi l'enseignement de la Genèse :

« Le fixisme... [et] le transformisme sont également inconnus à l'auteur [de la Genèse]. Il ne favorise pas plus l'un que l'autre, parce qu'il n'a pas, qu'il ne peut pas avoir la moindre idée de l'un ni de l'autre. Le récit sacré impose néanmoins au transformisme une limite que déjà la philosophie spiritualiste lui avait marquée : il oblige à reconnaître une intervention spéciale de Dieu dans l'apparition de l'espèce humaine et des caractères qui, dans l'homme, établissent un hiatus entre l'humanité et l'animalité. Pour un spiritualiste, il est précieux de savoir cette doctrine mise en pleine sûreté par la révélation. Mais cette dernière, semble-t-il n'impose rien de plus [8]. »

Il est difficile de se représenter ce qu'a pu être cette action divine, mais il est certain « que, dans la nature, l'humanité occupe une place spéciale ; que pour la faire venir à l'être, le Créateur est intervenu d'une façon particulière, quelle qu'ait pu être celle-ci ; que cette intervention est à l'origine de cette dignité propre à l'homme créé à l'image de Dieu, que c'est essentiellement par son âme intelligente et libre que l'homme est ainsi fait à

[2] F. M. Bergounioux [O. F. M.], *Harmonies du Monde moderne*, Paris, 1945, p. 105.

[3] R. Boigelot [S. J.], *L'homme et l'univers* : I. *L'origine de l'univers* ; II. *L'origine de l'homme* ; III. *Les postulats du transformisme*, 3 vol., Bruxelles, 1946.

[4] Boigelot, *op. cit.*, t. I, p. 50, 51, 53-54.

[5] Dans son style imagé, le P. de Saint-Seine exprime, sous une forme plus voilée, une pensée identique : « Certains, dont le hasard et le temps suffisent à rassasier la curiosité scientifique, affirment n'y [dans l'évolution] voir qu'une succession de mutations fortuites qui, par la sélection des forces aveugles de la Nature, auraient abouti, moyennant des millénaires, à faire sortir d'un poisson un Platon ou un Léonard de Vinci. D'autres, convaincus que la fin diffère par trop du début pour n'être que l'effet du jeu des grands nombres, croient discerner un sens dans le mouvement de la poussière innombrable des êtres. Comme des hommes pris dans les spires d'une trombe, ils se figurent percevoir une succion, quelque chose comme une aspiration immense qui, du fond des âges, appelle à soi toute l'évolution, orientant son axe principal vers l'homme qui apparaîtrait ainsi comme la fin voulue dès le commencement. » (*Op. cit.*, p. 121-122).

[6] *Ex libello « Jam dudum » ad Armenos*, n. 5 ; Denz-Bann., n. 533.

[7] *Dict. de théol. cath.*, art. *Traducianisme*, col. 1364.

[8] *Id.*, art. *Transformisme*, col. 1385.

la ressemblance du Créateur [9]. »

La théorie de la mutation brusque semble, aux yeux de certains auteurs, pouvoir ouvrir des possibilités à l'intervention divine requise à l'origine de l'espèce humaine. Le P. Bergounioux, par exemple, nous assure que le caractère encore assez conjectural de la paléontologie, tout au moins dans les conclusions que cette science prétend tirer de données rares et dispersées, ne constitue pas « une raison valable à opposer aux partisans de l'Evolution qui voient en l'homme comme l'aboutissement normal et logique de la série animale [10]. » Partant de là, cet auteur croit pouvoir ajouter :

« Résumant en quelques propositions l'enseignement de la Préhistoire quant à nos origines, il semble qu'on puisse souscrire aux suivantes :

1° Les races humaines actuelles proviennent d'ancêtres qui doivent présenter un certain nombre de traits simiens.

2° L'opinion que « *l'homme descend du singe* » est fausse et doit être rejetée. L'un et l'autre appartiennent, dans leur origine lointaine, à des phylums différents qui ont dû se séparer très tôt de leur souche commune, représentée par une petite forme commune que nous ne connaissons pas.

3° Les diverses races primitives devaient offrir entre elles autant de différences que nous en constatons de nos jours entre un Européen, un Pygmée et un Australien.

4° L'apparition de nouveaux caractères anatomiques a dû s'opérer par le mécanisme de petites mutations brusques qui, s'ajoutant les unes aux autres, ont fini par fournir les traits caractéristiques d'une race.

5° Parfois les mutations ne s'effectuaient pas avec la même vitesse dans les différentes parties du corps. Il s'établissait alors une dysharmonie structurale qui entraînait la disparition du nouveau rameau.

Ce qui paraît intéressant à noter, c'est que, dans la formation progressive de l'homme, les étapes sont discontinues. Elles jalonnent cependant harmonieusement la route qui mène la création vers son couronnement [1]. »

Deux idées peuvent être mises en relief dans les vues du P. Bergounioux : les étapes discontinues et la marche ascendante de la création vers son couronnement, l'apparition de l'homme. Par la première, on élimine l'hypothèse d'une évolution continue à la façon de Darwin et place est laissée à une « intervention divine » dans le processus de mutations brusques se produisant d'une manière discontinue ; la seconde fait état de la finalité qui règne dans la formation des êtres, finalité qui décèle l'intention du Créateur et permet de définir le but de son intervention dans les mutations jalonnant la route qui, dans la création, mène à l'apparition de l'homme.

Une autre affirmation du P. Bergounioux mérite plus encore de retenir notre attention : « Dès le début de sa course, l'humanité a franchi le fossé béant qui sépare la pensée consciente de l'animalité ». Nombreux sont encore ceux qui, distinguant l'*Homo faber* et l'*Homo sapiens*, estiment que « l'intelligence se serait d'abord et uniquement appliquée à des problèmes d'ordre pratique, tels que la fabrication d'outils ou la conservation d'un feu ; ce n'est que lentement qu'elle se serait dégagée des bandelettes charnelles qui l'entouraient pour se hausser à la connaissance des causes et se poser les questions de la plus haute spiritualité [2]. » Une telle opinion, déclare notre auteur, semble manquer de fondement : l'effort d'invention intelligente se trouve même chez les premiers hommes.

L'exposé des hypothèses transformistes — nous disons bien : des *hypothèses* — est loin d'avoir cette précision chez leurs différents auteurs. On s'en rend compte en lisant le travail de Mgr Amann : celui-ci reconnaît que, « depuis une dizaine d'années, un certain flottement se constate dans les rangs des naturalistes et que l'on assiste à un recul du transformisme intégral [3]. » A tel point que, récemment, le regretté P. Descoqs a pu écrire sa brochure : *Autour de la crise du transformisme* (Paris, 1944). Dans sa thèse VII, le P. Boyer a soumis à une critique serrée les arguments invoqués en faveur du transformisme généralisé ; mais, là encore, il s'appuie fréquemment sur les opinions de Vialleton. Toutefois son ultime conclusion n'est pas une fin de non recevoir absolue [4] : « Le *transformisme anthropologique*, dit-il, si on le considère scientifiquement (au point de vue de la biologie, de la paléontologie), n'est qu'une *hypothèse* présentant de nombreuses difficultés ; hypothèse qui répugnera ouvertement à la saine philosophie et à la théologie elle-même, *à moins de la concevoir comme attribuant à Dieu seul la causalité au moins principale dans la formation du premier corps humain.* » L'énoncé de la thèse était ainsi libellé : *Corpus primi hominis speciali et immediata Dei actione ex materia prœexistente formatum est, et non per generationem a bruto* (p. 187). Les partisans du transformisme spiritualiste, même généralisé, signeraient des deux mains cette proposition ; encore une fois, « l'homme ne descend pas du singe, il en monte », dirait le P. Teilhard.

* *

Le P. Boigelot [5] fait observer à bon escient qu'on ne trouve dans les conciles aucune précision dogmatique concernant le moment où l'homme aurait été créé, pas plus que sur l'état antérieur qu'aurait

[9] *Id.*, *ibid.*, col. 1385. — Le P. de Saint-Seine montre bien que la science ne saurait donner le dernier mot du « comment » de l'apparition de la vie humaine : « Il y a longtemps déjà que les plus grands parmi les savants se doutent et osent même écrire que le problème des origines de la vie n'aura sans doute jamais de solution scientifique, parce que le « comment » ne pourra s'exprimer en termes de science. Or si, comme nous l'avons montré, l'avènement de l'homme, marquant le commencement absolu de l'ère de la pensée consciente, est un événement sans précédent ni égal qui n'a d'analogue, dans l'histoire de l'Univers, que cette apparition même de la vie, l'impuissance radicale de la langue scientifique, loin de constituer pour nous un scandale, sera l'aiguillon le plus puissant pour nous contraindre à sauter l'obstacle en exprimant dans une autre langue cet ordre de « réalités » nouvelles toutes aussi « réelles » que des transformations anatomiques et qui se nomme par exemple : le sens artistique et la liberté ». (*Op. cit.*, p. 155).

[10] *Op. cit.*, p. 117.

[1] *Op. cit.*, p. 117-118. Cf. P. de Saint-Seine qui écrit avec une attention plus éveillée aux positions de la théologie et de la philosophie : « De tout son élan le plus profond et le plus émouvant, l'Evolution a tendu vers l'homme, mais comme à une fin inaccessible dont Dieu seul, moteur souverain de l'une et architecte de l'autre, pouvait opérer la rencontre ». (*Op. cit.*, p. 115).

[2] *Op. cit.*, p. 110.

[3] *Dict. de théol. cath.*, art. *Transformisme*, col. 1367. Voir l'exposé des hypothèses, col. 1366-1374.

[4] *De Deo creante...*, p. 203.

[5] *Op. cit.*, t. II, p. 35.

revêtu son corps ou celui de la femme. Quant à la réponse de la Commission Biblique (30 juin 1909) interdisant de révoquer en doute le sens historique de la « création particulière de l'homme », elle ne semble pas exiger, en ce qui concerne le corps de l'homme, une « création » proprement dite. Le P. Boyer écrit lui-même : *Corpus*... FORMATUM *est*. De son côté, le P. Boigelot croit pouvoir faire le point de la controverse dans les conclusions suivantes [6] :

« 1° Aucun théologien actuel n'interprète à la lettre le texte de la Genèse comme si Dieu avait modelé de la terre pour former le corps humain : « La statue d'argile [dont parle la Genèse], d'abord modelée suivant le type humain, puis animée par un souffle du Créateur, ne rencontre sans doute aujourd'hui pas de partisans. S. Augustin recommandait déjà aux chrétiens de son temps, précisément à propos de cette interprétation trop grossièrement littérale d'un texte où les expressions symboliques abondent, de se garder d'admettre des choses ridicules pour les incroyants [7]. »

2° Beaucoup de théologiens pensent qu'« on peut concevoir une thèse qui admettrait que Dieu est intervenu dans l'humanité non seulement pour la création de l'âme spirituelle, mais pour constituer, dans sa réalité totale et humaine, le type humain, l'invention de l'homme spirituel ayant été transformante, dans le sens plein du mot, d'un organisme pré-existant qui ne serait jamais arrivé, de lui-même et laissé aux seules lois de la nature, au type corporel caractéristique de l'humanité [8]. »

3° D'autres théologiens admettent totalement l'hypothèse scientifique de la production du *corps* humain : « L'homme n'a pas troué la nature en y apparaissant, mais par quelque chose de lui-même il est pris dans cette sorte de déterminisme vital qui a présidé à l'apparition graduelle des divers organismes sur la terre. Il a surgi à une heure et dans des conditions que dictait l'ensemble des lois physiques et biologiques ; il a « poussé » dans le monde plutôt qu'il n'y a été créé. Il était le fruit attendu et en quelque sorte impliqué dans les origines [9]. »

Dans cette dernière hypothèse (dont le P. Teilhard s'est fait à maintes reprises le défenseur), comment expliquer l'« intervention spéciale » de Dieu, requise pour la sécurité de la foi ? Puisque l'origine corporelle de l'homme serait le résultat non pas, répétons-le, d'une simple génération naturelle provenant d'un animal inférieur, mais d'une série discontinue de mutations enrichissantes, il faudrait, métaphysiquement, attribuer à la Providence le principe — la causalité principale, comme dit le P. Boyer — de ces mutations. C'est en ce sens que les abbés Bouyssonie ont écrit dans le *Dictionnaire de théologie* [10] : « Une mutation brusque, progressive, a pu produire l'état plus parfait qui a occasionné la création et l'infusion d'une âme spirituelle » ... « Pourquoi la *nature humaine* ne serait-elle pas un don gratuit de Dieu, comme la *surnature chrétienne ?* L'unité est un des caractères de l'action divine ; il ne s'agit pas de la chercher à tout prix et de l'affirmer arbitrairement, mais de l'accueillir quand elle se présente d'elle-même. »

[6] Id., p. 40-41 *passim*.

[7] De Sinéty, *Dict. apol.*, art. *Transformisme*, t. IV, col. 1846.

[8] Id., *ibid.*, col. 1850.

[9] P. Teilhard de Chardin, *Dict. apol.*, art. *Homme*, t. II, col. 512.

[10] Art. *Polygénisme*, col. 2532 et 2535.

La conciliation avec les exigences théologiques si justement affirmées par le P. Boyer n'est pas impossible, puisque si les théologiens « demandent que le transformisme ne soit pas appliqué au corps de l'homme sans une intervention spéciale de Dieu en vue d'une adaptation dernière du corps préhumain à l'âme spirituelle, ... cette intervention spéciale... n'est pas nécessairement reconnaissable au plan des phénomènes, sur le terrain de la succession expérimentale dans le temps. Il en était d'elle, en ce dernier cas, comme de l'intervention spéciale de Dieu, créatrice de l'âme de chacun, réalité métaphysique sans possibilité de constat empirique [1]. »

## III

A ce point de l'examen du transformisme une grave — très grave — question se pose. On sait que l'origine du genre humain d'un seul couple primitif — le monogénisme — est une doctrine qui, si elle n'appartient pas formellement à la foi, semble s'y rattacher cependant d'une manière très étroite. Voici l'énoncé de la thèse VIII du P. Boyer : *Prima mulier Eva formata est ex Adamo, primo viro ; et ab his protoparentibus totum genus humanum descendit.* Le monogénisme, déclare l'éminent professeur, peut être qualifié de doctrine catholique. Clairement indiquée dans l'Ecriture, professée par le magistère de l'Eglise, cette vérité semble implicitement définie par le concile de Trente, dans le décret concernant le péché originel. (*Vid. infra*).

Les partisans du transformisme universalisé doivent, ici, considérer avec une extrême attention la position que les théologiens tenaient jusqu'à présent comme indiscutable et que le concile du Vatican s'apprêtait même à sanctionner. L'Ecriture semble formelle : c'est à Adam et à Eve seuls, et seuls existant à l'origine, que Dieu a dit : Croissez, multipliez-vous et remplissez la terre (Gen., I, 27-28 ; cf. II, 5, 7, 18, 22). Mais c'est surtout l'enseignement de S. Paul sur le péché originel qui postule le monogénisme : « Comme le péché est entré dans le monde par *un seul* homme, et la mort par le péché, ainsi la mort a passé dans tous les hommes par celui en qui tous ont péché (*grec :* parce que tous ont péché [en Adam])... Si, par le péché d'*un seul*, beaucoup sont morts, bien plus abondamment la grâce et le don de Dieu, par la grâce d'*un seul* homme, Jésus-Christ, se sont répandus sur un grand nombre. Et il n'en est pas du don comme du péché venu par *un seul*, car le jugement de condamnation vient d'*un seul*, tandis que la grâce de la justification délivre d'un grand nombre de péchés... De même que par la désobéissance d'*un seul* homme beaucoup ont été constitués pécheurs, de même aussi, par l'obéissance d'*un seul*, beaucoup sont constitués justes... » (Rom., V, 12, 15, 16, 19 ; cf. I Cor., XV, 21-22, 45-49). Devant l'Aréopage, l'Apôtre déclare, sans allusion au péché originel, que Dieu « d'*un seul* a faite toute la race des hommes » (Act., XVII, 26). La Commission Biblique (30 juin 1909) déclare qu'il n'est pas permis de révoquer en doute le sens historique littéral de la Genèse en ce qui concerne...

[1] R. Boigelot, *op. cit.*, t. II, p. 41.

« *l'unité du genre humain* » (Denz.-Bann., n. 2123).

D'ailleurs, cette unité du genre humain, basée sur le monogénisme, est nettement impliquée dans les définitions conciliaires relatives au péché originel. Reprenant une doctrine déjà formulée au XVI[e] concile de Carthage (can. 2, Denz.-Bann., n. 102) et au II[e] concile d'Orange (can. 2, id., n. 175), le concile de Trente définit : 1° « qu'Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, fut déchu de l'état de sainteté et de justice dans lequel il avait été établi... ; 2° que la prévarication d'Adam n'a pas été préjudiciable à lui seul, mais encore à sa postérité et que ç'a été aussi pour nous qu'il a perdu la justice et la sainteté dont il fut déchu... » (Sess. v, can. 1 et 2 ; id., n. 788, 789). Le concile du Vatican avait préparé un chapitre (le quinzième de la Constitution *Dei Filius*), où on lit deux assertions dogmatiques appuyées sur les données scripturaires ci-dessus mentionnées : 1° « Nous professons et enseignons que *tous le genre humain tire son origine d'un seul* premier ancêtre, Adam... ; 2° Si cette vérité était niée, on violerait un autre dogme révélé, celui du péché originel transmis à tous les hommes en *raison de leur commune origine*. » Et il concluait en frappant d'anathème « l'erreur niant *l'unité commune de tout le genre humain* [2]. »

« Ce chapitre projeté, écrit Mgr Amann [3], exprime au mieux les preuves d'ordre scripturaire et de « raison théologique » qui appuient l'enseignement donné. On sait toutefois que ce chapitre n'a jamais été ni promulgué ni même discuté. Du moins indique-t-il l'état de la dogmatique en 1870 : tendance à considérer l'origine unique du genre humain comme une vérité révélée, raisons apportées à l'appui de cette vue. Il ne semble pas que les théologiens d'aujourd'hui se soient beaucoup départis de cette rigidité. Ils sont quasi unanimes à exclure comme inadmissible, en fait, l'hypothèse du polygénisme et même un monogénisme qui mettrait aux origines de notre humanité non pas un seul couple, mais un seul groupe d'hommes [4]. »

* *

Ecoutons maintenant les naturalistes. Tout en réservant leur croyance spiritualiste et chrétienne, ils estiment, qu'au point de vue scientifique, l'explication transformiste doit être proposée, en bonne logique, en conformité avec ce qui se passe dans le règne animal où les mutations brusques se présentent à plusieurs places simultanément et à des époques différentes. C'est dans cette perspective que M. L. Cuénot exprimait récemment son sentiment sur l'origine de l'Homme :

« Il est bien certain, comme l'ont montré les beaux travaux de Bolk, que l'Homme retient dans l'âge adulte nombre de traits propres aux embryons des Anthropoïdes : persistance de la flexion crânienne, de sorte que la tête, au lieu d'être sensiblement dans le prolongement du corps comme chez les quadrupèdes, se place perpendiculairement à celui-ci ; — tête globuleuse couverte de poils comme chez le fœtus de Gorille ; — le lanugo, très fin revêtement pileux, persistant jusqu'après la naissance de l'Homme, s'observe également chez le fœtus des Anthropoïdes ; — aplatissement de la face ; — ressemblance du pied du nouveau-né humain avec celui du Gorille ; — appendice vermiculaire du cœcum de même forme que celui des Anthropoïdes, etc... »

L'homme apparaîtrait ainsi « comme un *néotène* [5] dérivé d'un Anthropoïde X. probablement très proche du Gorille et du Chimpanzé actuels ». Ainsi s'expliquerait simplement les ressemblances si frappantes et si intimes qui ont persisté jusqu'à nos jours entre hommes et Anthropoïdes.

« Cette idée de l'Homme néoténique, ajoute M. Cuénot, n'est pas nouvelle ; inspirée par la *fœtalisation* de Bolk (1926), elle a été nettement formulée par de Beer (1932), mais j'estime qu'elle n'a pas suffisamment attiré l'attention ; aussi ai-je cru utile de l'appuyer d'arguments nouveaux, récemment acquis, de nature physiologique. Je crois, du reste, que la néoténie, qui ressortit très probablement à un mécanisme hormonique, a une très grande importance en évolution : elle ouvre à celle-ci un champ immense de possibilités, en créant de nouveaux types de structure.

Nous ne savons pas du tout ce qui peut provoquer une néoténie, phénomène d'hétérochronie amenant un changement dans l'allure du développement ; on pourrait concevoir que dans une population d'Anthropoïdes X. la variation néoténique ait affecté plusieurs individus dans le même temps et que cette variation a pu se reproduire plusieurs fois, dans des contrées différentes, comme la néoténie des Trisons dans des mares d'Europe centrale et occidentale ; il en résulterait que l'espèce Homme serait polygénique, polytopique et polychronique ; il n'y aurait pas eu à l'origine un Adam et une Eve, mais plusieurs Adams et plusieurs Eves, présentant entre eux de petites différences individuelles, prélude des variations considérables qui ont engendré les races [6]. »

On remarquera les conditionnels dont s'enveloppent les suggestions du savant professeur. Il raisonne comme l'exigerait la marche normale de l'hypothèse transformiste. Mais il ne renie pas pour autant la supposition, non moins scientifique, d'un monogénisme primitif dont il accepte la possibilité. Dans *La Genèse des espèces animales* (3[e] éd., 1932, p. 550), il avait expressément dit que « si l'on croit que la mutation est la forme unique de la variation évolutive, on peut admettre qu'il n'y a eu d'abord qu'un ou deux êtres humains ». D'ailleurs, interrogé sur la portée des affirmations cidessus relatées, M. Cuénot a bien voulu répondre qu'« on peut aussi bien imaginer — (et l'hypoest aussi vraisemblable) — que la néoténie a porté seulement sur un couple privilégié. Lorsque les Hominiens sont arrivés par évolution à un stade convenable de perfection cérébrale, Dieu a pu faire surgir, dans une famille d'un Anthropoïde X., le couple néoténique qui, après l'élevage nécessaire par les parents (les singes ont le sentiment maternel très développé) a pu se séparer de la horde et mener la vie libre... [Ainsi] la solution monogénique (donc monotopique et monochronique) peut satisfaire à la fois les exigences de la Biologie,

[2] Mansi-Petit, *Concil.*, t. L, col. 70.

[3] *Dict. de théol.*, art. *Transformisme*, col. 1391.

[4] Cette position rigide est nettement adoptée par M. Albert F. de Lapparent, *Nos origines*, Paris, 1944 : « Il paraîtra difficile d'envisager des essais de solutions tel que ceux-ci : le péché originel pourrait être le fait d'une collectivité ; le ch. v de l'épître aux Romains ne serait que l'affirmation de l'universelle culpabilité de l'humanité et de son rachat intégral et non pas l'affirmation de l'origine commune de tous les hommes. »

[5] Voir l'explication de ce mot ci-dessus, p. 686, note 1.

[6] *L'Homme, ce néotène*, rapport publié par le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (13 octobre 1945), p. 430-432.

basées sur l'identité anatomique et physiologique, et celles de la Théologie, qui ne peut s'accommoder que d'un couple unique [7]. »

Ce serait là, de toute évidence, une solution idéale. Elle ne dépasse pas cependant la portée d'une simple possibilité et « la science, laissée à elle-même, — telle est du moins l'opinion du P. Teilhard de Chardin [8] — ne songerait jamais (c'est le moins qu'on puisse dire) à attribuer une base, aussi étroite que deux individus, à l'énorme édifice du genre humain. »

* *

On comprendra donc que d'autres hypothèses aient été proposées pour concilier la foi catholique avec les perspectives d'ordre scientifique.

Le P. Boigelot [9] cite l'hypothèse d'un monogénisme humain récent dans un polygénisme antique. Le fondateur de l'espèce dont nous descendons serait un *homo sapiens* fossile. Le Néanderthalien, l'homme de Mauer, le Sinanthrope, etc., ne seraient alors que des « préhommes ». Hypothèse esquissée par M. Jean Rostand, pour qui « la race de Cro-Magnon, d'où il est à peu près sûr que nous dérivons, dérivait elle-même d'une race encore hypothétique, contemporaine de celle de Néanderthal, qu'elle aurait supplantée [10]. » Hypothèse développée par Mgr Amann qui, volontiers, verrait

« dans les humanités successives qui nous ont laissé, dans les couches géologiques, et des traits de leur industrie et parfois des restes de leurs squelettes, des sortes d'essais, d'ébauches, par quoi la Providence préludait... à la création de l'humanité définitive, de cet *homo sapiens* dont parle la Genèse. Ces ébauches avaient-elles complètement disparu quand l'*homo sapiens*, notre ancêtre, fit son entrée dans le monde ? Qui pourrait le dire ? Des descendants authentiques de ces humanités primitives se sont-ils perpétués ? Grave question sur laquelle il s'en faut que le dernier mot puisse être dit de longtemps, mais que l'on peut discuter, pourvu que l'on donne du péché originel une interprétation conforme à la tradition [1]. »

Une seconde hypothèse suppose, à l'inverse, un monogénisme humain antique. Adam aurait été l'ancêtre commun de tous les *homo sapiens* et *faber*, d'un type morphologique du genre néanderthalien ou du genre de l'homme de Piltdown. En ce dernier cas, l'homme de Mauer et de Néanderthal seraient des descendants dégénérés, infra-hommes, postérieurs à l'homme, qui se rapprocheraient du pré-homme. C'est l'explication proposée par Pierre Termier [2] et déjà exposée par l'abbé A. Bouyssonie [3]. Il y aurait donc eu, en suite de ce monogénisme antique, où se serait affirmé l'*homo sapiens*, une réelle dégénérescence qui justifierait, en certains aspects secondaires, la thèse paradoxale de l'*Evolution régressive* (Paris, 1943) de MM. Salet et Lafont. Le P. Teilhard écarte une telle

[7] Communication personnelle, 10 novembre 1945.

[8] *Que faut-il penser du transformisme*, dans *Revue des questions scientifiques*, janvier 1930.

[9] *Op. cit.*, t. II, p. 41 et suiv

[10] *L'état présent du Transformisme*, Paris, 1931, p. 175.

[1] *Dict. de théol. cath.*, art. *Préadamites*, t. XII, col. 2799.

[2] Cf. *Revue universelle*, 15 juin 1925.

[3] *Revue du clergé français*, 1er juillet 1911.

hypothèse, surtout si on attribue la dégénérescence à une cause morale, tout en admettant cependant la possibilité de certains « rebroussements » [4]. — « Une mutation brusque progressive a pu produire l'état plus parfait qui a occasionné la création et l'infusion d'une âme spirituelle ; une mutation brusque régressive a pu également ramener l'homme à un aspect plus grossier et plus voisin du préhomme [5]. » — Enfin M. Boule dit, en propres termes, de la race de Néanderthal : « Peut-être peut-on aller juqu'à dire qu'elle était une espèce dégénérée » [6].

* *

Ces hypothèses sont de simples aperçus où nos savants s'efforcent de rester sur le terrain scientifique, mais avec la louable préoccupation de ménager la doctrine d'un monogénisme initial. Cette préoccupation se reflète surtout dans la conclusion de l'article *Polygénisme*, qu'on vient de citer. Les deux auteurs, « pour remplir jusqu'au bout leur rôle de rapporteurs de la question », posent assez timidement deux interrogations : 1° Le péché originel ne pourrait-il pas être le fait d'une collectivité plus ou moins nombreuse au lieu d'être celui d'un couple unique ? Dans les deux cas, toute l'humanité sortirait de ces premiers pécheurs. 2° Les analogies indiquées par S. Paul entre le premier Adam, père du genre humain, et le nouvel Adam, Jésus-Christ, n'inviteraient-elles pas à mettre l'accent moins sur la communauté d'origine de l'humanité que sur la double notion de son universelle et héréditaire culpabilité et de son rachat intégral ? ·

Simples questions laissées sans réponse, mais permettant d'entrevoir l'embarras du savant naturaliste qui confronte ses hypothèses avec la théologie du péché originel, que toute la tradition avait liée au monogénisme primitif.

Très récemment, le P. Ceuppens, O. P. professeur d'Ecriture sainte à l'*Angelicum*, a répondu aux deux questions posées par les auteurs de *Polygénisme*.

« Je réponds aux questions posées par MM. Bouyssonie : 1. Le péché originel n'est pas, selon la doctrine de S. Paul aux Romains, le fait d'une collectivité plus ou moins nombreuse mais le fait d'un couple unique, du couple unique de la Genèse, dont, selon la Genèse, dérive toute l'humanité par voie de génération.

2. S. Paul, par ces analogies, enseigne certainement l'universelle et héréditaire culpabilité de tout le genre humain en même temps que son rachat intégral ; mais il insiste aussi d'une façon toute spéciale sur la communauté d'origine de cette même humanité, qu'il suppose connue de ses lecteurs et qui est clairement enseignée dans la Genèse [7]. »

C'est là un rappel très net à la position traditionnelle de la théologie. Le P. Ceuppens a-t-il voulu également réagir contre l'explication esquissée par son confrère en religion le P. Dubarle ? Il est difficile de le savoir. Notre devoir de recen-

[4] Communication à l'Institut français d'anthropologie, 21 mars 1923.

[5] A. et J. Bouyssonie, *Dict. de théol. cath.*, art. *Polygénisme*, col. 2532.

[6] *Les hommes fossiles*, 2e éd., p. 247.

[7] P. Ceuppens, O. P., *Le Polygénisme et la Bible*, dans *Angelicum*, mars 1947, p. 32.

seur nous oblige à faire entendre cet autre son de cloche :

« Pour l'auteur de la Genèse, l'humanité descend-elle tout entière d'un couple unique ? Une lecture non prévenue du livre semble bien amener à la conclusion que, aux yeux de l'auteur, tous les hommes vivant sur la terre sont les descendants du premier couple pécheur, dont les noms sont Adam et Eve. C'est ainsi que l'a entendu toute l'antiquité chrétienne, dont la pensée sur ce point pourrait sembler s'imposer à un catholique d'aujourd'hui, comme règle de sa croyance. Cependant les découvertes récentes dans le domaine de l'anthropologie et de la biologie ont amené certains savants à émettre l'hypothèse du polygénisme, c'est-à-dire de l'existence de plusieurs souches distinctes à l'origine de l'humanité, soit actuelle, soit préhistorique. Il ne s'agit encore que d'une hypothèse, qui est loin d'avoir gagné l'adhésion unanime de tous les spécialistes même non croyants.

Il y a là pourtant un fait digne d'attention, qu'une question considérée jusque là par les croyants comme relevant de la révélation, soit transportée sur le terrain scientifique et discutée légitimement à partir de faits d'observation. Le fidèle qui considère la Bible comme un livre d'enseignement religieux, dont les auteurs n'ont eu aucune prétention scientifique, peut être ainsi amené à se demander s'il doit s'attendre à y trouver la solution de problèmes dont la discussion appartient aux sciences de la vie et auxquels elles pourront peut-être un jour donner une solution un peu ferme. Des perspectives nouvelles, que ne pouvaient soupçonner des siècles de pensée chrétienne, nous ont été ouvertes et peuvent à bon droit nous inviter à lire le vieux livre avec des yeux plus attentifs [8]. »

Après cette prudente entrée en matière, le P. Dubarle montre comment le livre de la Genèse, pris dans son ensemble, offre une image des origines où chaque peuple ou tribu est représenté comme issu entièrement d'un seul père qui lui donne à la fois son nom et ses caractères ethniques et psychologiques.

« Il est donc légitime de se demander si le même procédé n'aurait pas été mis en œuvre dans le récit de la chute. Adam signifie simplement homme en hébreu, il était très naturel de supposer un père de tous ces fils d'Adam, nom sous lequel sont souvent désignés tous les hommes. Son histoire devait être à la fois le tableau expressif et l'explication de la destinée commune des hommes. Nous aurions, dans ces deux chapitres, des enseignements d'ordre religieux et moral sur la condition humaine, sur les intentions divines relatives à l'humanité et sur la manière dont elles ont été partiellement frustrées par un libre péché. Nous n'aurions pas à proprement parler l'affirmation que toute l'espèce humaine descend d'une souche unique. Il resterait l'enseignement d'une déchéance héréditaire de toute l'humanité, déchéance due au péché, sans qu'il s'agît nécessairement d'un péché rigoureusement unique [9]. »

Et le P. Dubarle de citer en note le nom de quelques auteurs qui déclarent, avec la réserve convenable en pareille matière, ne pas voir d'incompatibilité entre le polygénisme et le dogme du péché originel.

L'hypothèse du polygénisme commence ainsi à sortir du domaine strictement réservé de la science pour s'infiltrer dans le domaine religieux. On la présente même avec complaisance dans des périodiques de vulgarisation : témoin, *Ecole et pensée moderne* (anciennement : *Revue des Davidées*), (janvier-février 1947). Il n'y a pas lieu de condamner en principe des recherches qui, de l'aveu de tous, n'aboutissent encore qu'à une hypothèse ; ce serait aller contre les directives du Saint-Père lui-même [10] que d'opposer, au nom de la théologie, une fin de non recevoir à des recherches scientifiques légitimes.

## IV

Il est toutefois permis, il est même nécessaire de montrer les difficultés théologiques sous-jacentes à l'hypothèse du polygénisme. — Difficulté tout d'abord quant à l'interprétation de l'antithèse Adam-Jésus-Christ dans l'épître aux Romains. — Difficulté ensuite quant à la valeur de l'enseignement traditionnel qui, depuis de longs siècles, n'a conçu la transmission du péché originel qu'en fonction d'une communauté réelle d'origine. — Difficulté enfin quant à la portée à donner à l'enseignement reçu touchant la justice originelle.

Sans doute, la théologie du XX[e] siècle a singulièrement adouci les exigences des théologiens anciens en ce qui concerne la perfection intellectuelle du premier homme. Au point de vue humain, Adam était un primitif, et le don de science consistait beaucoup plus dans une faculté vive d'assimilation et de compréhension des vérités nécessaires à la vie naturelle que dans une science très étendue et très développée ; et, dans l'ordre surnaturel, grâce à ce don, Adam possédait à coup sûr la connaissance des vérités religieuses et morales correspondant à sa destinée. Un psychisme analogue au psychisme de ceux qu'on appelle aujourd'hui « primitifs » est compatible avec les dons préternaturels et surnaturels postulés par la théologie et le dogme. Toutefois, si l'hypothèse mutationniste répond à la réalité, si, comme le propose M. Cuénot, l'homme néoténique s'est séparé des anthropoïdes tout aussitôt après l'élevage nécessaire par les parents, le premier ou les premiers hommes auraient donc été d'abord de tout jeunes gens, des enfants à peine sortis de l'animalité. Nous reviendrions ainsi à la thèse de S. Irénée pour qui Adam et Eve étaient, nous dit le P. Rondet, dans *Le mystère du péché originel*, « de grands enfants qui, promis sans doute à l'immortalité bienheureuse, devaient faire lentement l'apprentissage de leur liberté. »

« Cette idée irénéenne qui permettrait de concilier les vues actuelles sur l'évolution avec l'enseignement traditionnel, maintient-elle efficacement la... réalité de l'épreuve originelle, puis celle d'une faute personnelle chez Adam, qui justifierait la déchéance de la race ? Sauvegarde-t-elle l'état de sainteté et de grâce tout spécial que suppose la création du premier homme dans l'état de justice primitive et d'élévation surnaturelle avec les privilèges qui s'ensuivent, à commencer par l'immortalité si souvent définie par les conciles et qu'est venu briser le péché ? Réserve-t-elle, en somme, à l'ensemble du dogme chrétien... un fondement objectif réel et proportionné ? »

Telles sont les questions posées à ce sujet par le P. Descoqs [1]. La lecture attentive de la longue étude consacrée par le P. Boyer à la justice origi-

[8] *Les Sages d'Israël*, Ed. du Cerf, Paris, 1946, p. 20.
[9] Id., p. 21.
[10] Voir *Ami*, 1946, p. 209.
[1] *Autour de la crise du transformisme*, p. 70.

nelle [2] ne peut que renforcer le sentiment exprimé par son confrère en religion. Et l'on ne saurait, non plus, perdre de vue l'affirmation de S. S. Pie XII, dans l'encyclique *Summi Pontificatus* (20 oct. 1939), à laquelle l'*Ami* a déjà fait allusion [3] : « L'Ecriture nous montre comment du premier couple tirèrent leur origine les autres hommes, dont elle nous fait suivre, avec une plasticité de langage qui n'a pas été dépassée, la division en plusieurs groupes et la dispersion dans les diverses parties du monde... L'Apôtre des nations, à son tour, se fait le héraut de cette vérité qui unit fraternellement tous les hommes en une même famille quand il annonce au monde grec que « Dieu a fait sortir d'une souche unique toute la descendance des hommes pour qu'elle peuplât la surface de la terre et a fixé la durée de son existence et les limites de son habitacle, afin que tous cherchent le Seigneur » (Act., XVII, 26-27) [4].

A. MICHEL.

P. S. — Cet article était sous presse quand nous avons eu connaissance d'un mémoire de M. C. Puisségur, agrégé de l'Université, publié dans la revue *Science et Vie* [1] et intitulé : *Que savons-nous de la genèse des espèces vivantes ?* Voici l'essentiel des conclusions :

« *Avons-nous* progressé depuis Lamarck et Darwin ? Le livre riche, mais incomplet, de la paléontologie, l'éventail déployé de nos observations, le champ illimité, mais à peine mis en culture, de nos expériences, nous donnent-ils la possibilité de nous prononcer entre les spécifications continue et discontinue ? La nature fait-elle ou ne fait-elle pas de sauts ? La création coule-t-elle ses nouveaux modèles dans le moule de l'adaptation ou dans celui du hasard ?

Envisagés dans toute leur objective rigueur, *les faits* nous montrent : d'innombrables mutations qui, brusquement détachées du type, donnent au hasard des formes nouvelles, races ou espèces ; le rôle quelquefois spécificateur de l'hybridation ; l'apparition, en un seul lieu ou en plusieurs, de nouvelles formes ; les divers facteurs de leur maintien ; les exemples d'induction parallèle.

Autour de ces faits principaux rayonnent tous nos savoirs et toutes nos ignorances. Prise séparément chaque théorie a ses limites. Dans le jeu de chacune, il y a quelques atouts, mais combien de fausses cartes !

*Le mutationnisme*, si séduisant par sa facilité à expliquer le maintien des nouveaux caractères et basé de plus sur une foule d'observations et d'expériences, semble nous offrir un monde vivant se pulvérisant au petit bonheur. On lui reproche souvent, à juste titre, de négliger les possibilités d'hérédité cytoplasmiques [2], de n'expliquer la spécification et l'évolution qu'à coups de monstruosités et de bafouer ainsi l'indéniable harmonie des adaptations organiques. Les mutations n'expliquent ni l'apparition de nouveaux organes, en particulier les plus différenciés (œil, appareils lumineux, etc.), ni les coaptations, ni la différenciation et la complication progressives d'un organe dans un sens déterminé toujours le même, parfois jusqu'à l'absurde...

La *sélection naturelle des darwiniens* est très souvent impuissante devant la mort aveugle. Les myriades d'êtres planctoniques engloutis à chaque gorgée par une baleine disparaissent tous, sélectionnés ou non. Chez les espèces sauvages, la sélection se présente plutôt comme un facteur de stabilisation que de variation...

L'*hérédité de l'acquis*, pion essentiel sur l'échiquier *lamarckien*, n'est pas davantage prouvée aujourd'hui qu'autrefois. Les expériences, au premier abord décisives, tendant à la démontrer, ont été habilement retournées contre les lamarckiens par les partisans de la sélection naturelle. Cependant... dans le cadre de cette théorie, l'induction parallèle pose le problème essentiel : pourquoi la même variation passe-t-elle, dans certains cas, à la descendance, tandis que, dans d'autres, elle ne peut en franchir le seuil ?... Cette question capitale pour la solution du problème ne pourra sans doute être résolue que par les recherches de nombreuses générations de biologistes se relayant sur une même et longue expérience. »

C'est avec cette modestie que, du point de vue de la recherche scientifique qui est leur domaine propre, parlent les savants soucieux de ne pas dépasser les certitudes vraiment acquises. Devant les résultats admirables, mais incomplets, d'une science neuve encore, à l'état d'enfance, devant les remous continuels des interprétations, des systèmes, des opinions qui s'affrontent et provoquent les premiers progrès de cette science, ce serait faire preuve d'un regrettable esprit défaitiste que de trembler pour notre foi ; ce serait une entreprise prématurée et imprudente que de tenter je ne sais quel nouveau « concordisme » où l'on demanderait, non plus seulement aux textes de la Genèse, mais à l'enseignement de l'Eglise relatif au péché originel de faire *tous* les frais d'un accord que les péripéties de la recherche scientifique remettraient sans cesse en question. Il convient donc de laisser une pleine liberté aux savants pour leurs *recherches*, mais de garder une certaine réserve devant leurs *systématisations*. Quant aux théologiens, ils resteront fermement attachés à l'enseignement révélé authentique (notamment en ce qui regarde le péché originel) ; ils continueront leurs efforts pour en pénétrer de mieux en mieux la portée, utilisant pour cela toutes les sources de lumière, travaillant, sous le contrôle de l'Eglise et selon leurs méthodes propres, à déterminer le contenu, le sens exact, les limites du message de Dieu aux hommes en vue de leur salut éternel.

F.-M. C.

[2] *Op. cit.*, p. 225-235. — Sur un point cependant nous croyons qu'on peut admettre la thèse des biologistes qui assurent que « le mal et la mort sont antérieurs à Adam, toute la paléontologie le démontrant ». Les « préadamites » étant ici, par hypothèse, non des hommes, mais des Anthropoïdes, il est tout à fait conforme à la saine théologie de reconnaître en eux la souffrance et la mortalité, qui sont des défauts inhérents à la nature animale. Précisément, l'enseignement catholique rappelle que ces défauts naturels ont été corrigés dans le chef de l'humanité vraie par les dons préternaturels.

[3] Voir *Ami*, 1946, p. 211, note 8.

[4] *A. A. S.*, XXXI (1939), p. 490.

[1] N° 359, Août 1947, p. 89-99 ; dans cette citation c'est nous qui soulignons.

[2] Le terme de cytoplasme désigne tous les éléments, autres que le noyau, logés à l'intérieur de la membrane cellulaire. On commence à admettre aujourd'hui que, contrairement à ce que l'on supposait, son rôle n'est pas négligeable dans les phénomènes d'hérédité.

## QUESTIONS
### de science ecclésiastique
#### CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Au sujet de la discernibilité du miracle et des critères de la Révélation en général, les théologiens ne sont pas d'accord. Les uns prétendent que la grâce est nécessaire, les autres qu'elle ne l'est pas. Ne pourrait-on pas dire que la grâce n'est pas nécessaire pour discerner

le fait lui-même, mais qu'elle est nécessaire pour en discerner le caractère divin et peut-être aussi le caractère préternaturel ?

Le concile du Vatican disant que les signes de la Révélation sont « *omnium intelligentiæ accommodata* » (Denz-Bann., n. 1790) serait alors à entendre de l'intelligence *bien disposée* ; et le « *maxime accommodata* » de Pie X (id., n. 2145) s'expliquerait parce que la partie matérielle du signe, le fait miraculeux lui-même, est sensible et palpable.

Que penser de cette question ?... Elle est d'autant plus importante qu'elle rentre dans le problème plus général de la « préparation rationnelle à la foi ». Il semblerait, d'après l'opinion commune, que la grâce vient seulement « baptiser » et animer d'une vie nouvelle ce que la raison naturelle aurait déjà parfaitement acquis par ses propres forces. Ne faudrait-il pas faire à la grâce une part plus large, non pas pour suppléer à l'intelligence, ce qui serait du fidéisme, mais pour la diriger et l'aider dans l'examen même des critères.

**R. — A plusieurs reprises déjà, cette question a été abordée dans l'*Ami*, soit indirectement, soit directement.**

En 1928, p. 883, était apportée une première précision concernant les déclarations du concile du Vatican et du serment antimoderniste. Quand le concile déclare les miracles *divinæ revelationis... certissima et omnium intelligentiæ accommodata*, il n'est pas question de savoir si *tous* les miracles sans exception doivent être tenus pour des faits très certains et appropriés à l'intelligence de tous. Pour justifier l'assertion conciliaire, il suffit que certains miracles puissent fournir une preuve suffisante de crédibilité, « que le caractère surnaturel de *quelques* miracles puisse être reconnu par tous avec certitude, ou même que certains *groupes* de faits extraordinaires trahissent incontestablement l'intervention divine. » (Van Hove, *Doctrine du miracle chez S. Thomas*, p. 361). Un certain nombre de miracles, les plus éclatants, apparaîtront ainsi aux regards des hommes non prévenus, comme des signes évidents du sceau divin apposé à la prédication de la doctrine chrétienne. Ces miracles — résurrection des morts, résurrection personnelle de Jésus-Christ, pour ne prendre que les exemples les plus obvies — sont vraiment des signes *omnium intelligentiæ accommodata*. C'est pourquoi « il demeure établi que tout homme admettant l'historicité substantielle du récit évangélique se heurte à un élément miraculeux compact, considérable... Il faut choisir entre le rejet des faits (et c'est une option lourde de conséquence qui suppose une philosophie bien assurée !) ou la reconnaissance, en Jésus de Nazareth, d'une force surhumaine, transcendante, au sens général du mot, surnaturelle » (L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, *Dict. apol.*, t. II, col. 1468-1469).

Le serment antimoderniste ajoute que les miracles sont des signes appropriés à l'intelligence de tous, même de cette époque, *etiam hujus temporis*.

Cette dernière assertion « vise très certainement les raisons concrètes qu'on a souvent invoquées pour proclamer non pas certes l'inutilité, mais l'inefficacité relative de l'argument du miracle sur les esprits contemporains. » Nous n'avions pas minimisé les raisons de cette inefficacité relative.

« On a fait valoir que l'argument du miracle n'a sa force entière que pour ceux qui en sont les témoins immédiats et que, pour les autres, l'éloignement dans le temps ou dans l'espace fait que l'impression produite s'affaiblit. On dit également que le miracle s'adressant à la seule intelligence et par la force de la seule logique ne saurait concrètement agir suffisamment sur l'âme entière pour y déterminer l'adhésion de la foi. On assure encore que les progrès de la critique ont soulevé tant de difficultés sur le caractère historique des événements miraculeux qui corroborent la prédication première du christianisme, que la tâche de l'apologétique par le miracle devient de plus en plus difficile. Enfin, on s'attache à rappeler que les esprits contemporains ont tant de prévention contre le surnaturel, que ce qui devait être une raison de croire devient souvent pour eux une difficulté à croire » (p. 885).

Et nous avions ajouté : « Il faut reconnaître la part considérable de vérité que renferment » ces difficultés. Mais ce qu'il faut en conclure, c'est que la preuve par le miracle « reste soumise, dans son rendement effectif, aux lois générales de la psychologie humaine et aux lois spéciales de la psychologie religieuse ». Il faudra donc, dans la manière de présenter le miracle comme une preuve de la crédibilité du christianisme, s'efforcer de détruire toutes les préventions accumulées par la critique ou le préjugé. Mais, de plus, — et c'était là notre conclusion, — il faudra surtout « encadrer l'argument du miracle dans une apologétique générale, qui perfectionnera, tout en lui demeurant fidèle, l'apologétique traditionnelle et, s'adressant à l'âme tout entière, disposera cette âme à recevoir finalement la forte impression que le miracle, sceau divin de la vérité, ne peut manquer de produire sur elle, *si, par ailleurs, elle est déjà disposée à accepter le divin.* »

Nous reviendrons plus loin sur cette dernière pensée.

* *

Un échange de lettre avec le R. P. Goupil a permis, en 1939 (p. 312-313), de faire une « mise au point » concernant un problème connexe à celui que soulève notre correspondant actuel. Il s'agissait de savoir si la raison humaine, par ses seules lumières, peut atteindre la preuve de la crédibilité. L'argument principal du distingué théologien était celui-ci : « Les motifs de crédibilité (donc le miracle) sont vraiment *initium fidei ;* déjà ils sont sous l'influence de la grâce. » Et, dans cette hypothèse, la conclusion s'impose : « La raison est capable, *avec le secours de la grâce*, mais pas seule, de reconnaître avec certitude l'origine divine (c'est-à-dire la crédibilité) de la religion. »

Nous avons répondu en affirmant notre accord quant à la nécessité de la grâce pour l'*initium fidei*, c'est-à-dire pour le jugement de crédibilité *inclinant déjà la volonté vers l'acte de foi*. Et même, il semble que toute connaissance, même spéculative, influant réellement sur la production de l'acte de foi — cela peut arriver fréquemment chez des croyants vivant dans une ambiance religieuse — est déjà soumise elle-même à l'influence de la grâce et même de l'*habitus* infus de la foi. Mais cela admis, est-il vrai qu'un jugement *purement spéculatif* de crédibilité n'est possible qu'avec le secours de la grâce ? Et, pour en revenir à la question posée aujourd'hui, est-il vrai que la connaissance certaine du miracle comme tel requière l'influence de la grâce ? Nous avons toujours affirmé que sans la

grâce un tel jugement de certitude est possible. Une telle affirmation semble nécessaire pour sauvegarder les droits de la raison et opposer une barrière de principe aux tendances fidéistes [1]. Toutefois, autre chose est affirmer la *possibilité* d'une telle connaissance naturelle, autre chose est dire qu'*en fait* la grâce n'intervient pas dans la formation du jugement spéculatif de crédibilité. Le concile du Vatican et le serment antimoderniste n'enseignent-ils pas que l'existence de Dieu *peut* être connue par les seules lumières de la raison naturelle ; et cependant, *en fait*, c'est presque toujours, sinon toujours, d'une autre façon que l'homme parvient à cette connaissance ? Le concile du Vatican a même fait, à ce sujet, une déclaration suggestive : « La grâce de la révélation, même en ce qui concerne les vérités accessibles à la raison, a été accordée aux hommes, afin que, dans la présente condition du genre humain, ces vérités pussent être connues facilement de tous, avec une certitude ferme et sans mélange d'erreur » (Denz.-Bann., n. 1786). Le concile suppose donc que des obstacles d'ordre intellectuel et moral, des préjugés ou des passions peuvent intervenir pour empêcher la raison d'atteindre son objet naturel. La grâce intervient alors pour abattre ces obstacles et aider la raison à surmonter les difficultés. Et c'est sur le terrain des faits que la thèse du P. Huby, dont notre correspondant paraît s'inspirer, prend une réelle valeur.

* *

Ces éclaircissements nous permettent de répondre aux questions posées. Mais avant de formuler ces réponses, rappelons qu'elles ne représentent qu'un avis personnel et non une doctrine officielle de l'Eglise. Les théologiens qui ne penseraient pas comme nous sur ce point ne sont pas, pour autant, suspects d'hétérodoxie.

L'assertion du concile du Vatican déclarant les signes de la Révélation *omnium intelligentiæ accommodata* ne sont pas, à notre avis, à entendre *uniquement* de l'intelligence *bien disposée*. Ou, plus exactement, il faudrait d'abord préciser ce qu'on entend par intelligence « bien disposée ». S'il s'agit d'une intelligence, exerçant sa fonction de connaissance d'une façon normale et conforme aux exigences de la nature humaine, on doit affirmer, qu'en droit, cet exercice, même à l'égard de la discernibilité du miracle, ne requiert pas nécessairement le secours de la grâce. Mais, en fait, l'intelligence, laissée à elle-même, est sujette ici, ici surtout peut-être, à bien des déviations. Nous avons déjà noté (*Ami*, p. 386, note 9) le rôle correctif de la volonté par rapport au jeu de l'intelligence. Et dans cette action de la volonté, les dispositions morales jouent elles-mêmes un rôle souvent prépondérant. Ce sont là deux aspects de la « bonne disposition » de l'intelligence. Et suivant l'un ou l'autre aspect, on sera amené à nier en droit ou à affirmer en fait la nécessité de la grâce divine. Mgr Brunhes [2] a bien marqué cette nuance :

« Saint Thomas a expressément noté diverses interprétations légitimes du rôle de la volonté dans l'exercice de l'intelligence. Il ne les réduit nullement à ce pouvoir d'attirer l'attention sur tel objet plutôt que sur tel autre et d'aider l'intelligence à s'y fixer. *Un tel rôle est requis en n'importe quel domaine de la recherche intellectuelle.* Encore est-il qu'un amour ardent de la vérité viendra renforcer l'élan naturel vers le vrai qui est le propre de l'intelligence, conformément à la loi qui reconnaît à l'amour le pouvoir de créer une attention privilégiée au profit de l'objet aimé (*Summ. theol.*, Iª-IIªᵉ, q. 28, a. 2) et qui comporte en ce cas un perfectionnement de la faculté connaissante. Mais l'intelligence sera de plus favorisée, dans son exercice même, par l'existence de certaines vertus, notamment de celles qui ont pour effet de dégager l'âme pensante de la domination tyrannique des sens... C'est pourquoi la vertu de tempérance et plus spécialement la chasteté et la virginité semblent, à côté de leur valeur propre, avoir une haute portée parce qu'elles favorisent la spéculation intellectuelle (*IV Sent.*, dist. 33, q. 3, a. 3). Enfin, il reconnaît que la pratique du bien et la connaissance expérimentale de la vertu ajoutent au jugement spéculatif en matière morale un

---

[1] Quelques auteurs, affirmant que la lumière de grâce est absolument nécessaire, même pour la perception des signes de crédibilité, n'acceptent pas que le miracle, comme signe divin, puisse être objet de connaissance naturelle. Les signes de crédibilité « sont des signes surnaturels ou, comme dit S. Thomas, des effets surnaturels ; ils requièrent donc, pour être connus *sous leur raison formelle d'être surnaturel*, une faculté correspondante, « accordée », de même ordre, c'est-à-dire une faculté surnaturelle ; si l'on prend le plus éclatant de ces signes, le miracle, on dira que *la lumière de la grâce est nécessaire pour connaître le miracle.* » (J. Huby, *Miracle et lumière de grâce*, dans *Rech. de sc. rel.*, 1918, p. 54-55).

Cette thèse, du moins en ce qui concerne la connaissance naturelle du miracle, ne semble pas d'accord avec la doctrine de l'Ecriture et de l'Eglise. Elle supposerait que les Pharisiens, du fait qu'ils résistaient à la lumière intérieure de la grâce, étaient incapables de discerner l'origine divine des miracles les plus éclatants. Mais alors comment Jésus-Christ a-t-il pu dire : « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché ; mais maintenant ils ont vu et ils me haïssent moi et mon Père » ? (Jo., xv, 24). Les princes des prêtres qui « délibérèrent de faire mourir Lazare », pour qu'on ne parlât plus de sa résurrection, doutaient-ils de l'origine divine de celle-ci ? Les Pharisiens doutaient-ils que la guérison de l'aveugle-né fût un miracle d'origine divine ? (Jo., ix). La même question peut se poser au sujet des membres du sanhédrin délibérant sur un miracle de S. Pierre (Act., iv, 16). Enfin le péché commis contre le Saint-Esprit par les Pharisiens n'allait-il pas jusqu'à attribuer au démon des miracles qui *manifestement* pour eux-mêmes venaient de Dieu ? (Cf. Garrigou-Lagrange, *La grâce de la foi et le miracle*, dans *Revue thomiste*, 1918, p. 299-300).

D'autre part, si la lumière de grâce est absolument nécessaire pour discerner le miracle avec certitude, on ne comprend plus les textes conciliaires : *cum Dei omnipotentiam* LUCULENTER *commonstrent*, *divinæ revelationis signa sunt* CERTISSIMA *et* OMNIUM INTELLIGENTIÆ *accommodata.* Et encore : *Si quis dixerit miracula* CERTO COGNOSCI *nunquam posse*, *nec iis divinam religionis christianæ originem* RITE PROBARI, *A. S.* (Denz-Bann., n. 1790, 1813) « Si aucune intelligence, même celle du démon, ne peut, par ses seules forces naturelles, discerner certainement les miracles, pourquoi ceux-ci sont-ils dits « signes très certains *appropriés à l'intelligence de tous* » ? Le serment antimoderniste dit même : *maxime accommodata.* Et que peut être une *preuve véritable* (*rite probari*) de l'origine divine de la religion chrétienne, dont la force probante serait inaccessible à l'intelligence naturelle des plus grands philosophes et théologiens et même à l'intelligence naturelle des anges ? » (Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, p. 300)...

« La thèse du P. Huby, concernant la connaissance du miracle, comme tel, peut se résumer en deux points : connaissance *naturelle* de la matérialité du fait du miracle, connaissance *surnaturelle* du caractère transcendant et divin du miracle (*art. cité*, p. 69-74). La première connaissance ne sauvegarde pas, à coup sûr, la vérité des affirmations vaticanes » (*Dict. de théol. cath.*, art. *Miracle*, t. x, col. 1854-1855).

[2] *La foi et sa justification rationnelle*, Paris, 1928, p. 83, note 1.

pouvoir de discernement qui n'est pas moins légitime, quoique plus direct et plus spontané : « La rectitude du jugement peut survenir de deux façons : premièrement par le bon usage de la raison, deuxièmement par le fait d'une certaine connaturalité (parenté, affinité) avec l'objet dont on doit juger. Ainsi le moraliste qui discute en savant des choses de la chasteté, peut en juger avec rectitude ; mais l'homme chaste en juge avec rectitude par suite de cette connaturalité que lui donne sa vertu avec les choses de la chasteté. » ($II^a$-$II^{ae}$, q. 45, a. 3).

Il ne semble pas nécessaire, *en principe* du moins, de faire appel à la grâce dans le jeu normal de l'intelligence, même au cas où la volonté, en appliquant l'attention de l'esprit à un miracle déterminé, joue simplement « le rôle requis en n'importe quel domaine de la recherche intellectuelle ». On ne nie pas cependant qu'*en fait* la grâce puisse intervenir, selon les principes ci-dessus rappelés. Mais dès là qu'il s'agit de trouver dans « l'amour ardent de la vérité » — entendez de la vérité religieuse — un stimulant pour l'intelligence, ou encore de faire appel aux vertus « qui ont pour effet de dégager l'âme pensante de la domination tyrannique des sens », il est vraisemblable, il est presque certain que le secours de la grâce s'impose comme moralement nécessaire, pour donner à l'intelligence la disposition « connaturelle », utile, sinon indispensable, qui conférera au jugement spéculatif un pouvoir de discernement plus direct et plus spontané.

Ces précisions et ces nuances permettent de conclure que ce serait trop peu concéder à la raison que de lui accorder une connaissance naturelle de la simple matérialité du fait du miracle. Si la connaissance *surnaturelle* du caractère transcendant et divin du miracle relève de toute évidence de la grâce, on peut concevoir une certaine connaissance naturelle du caractère transcendant et divin dont l'intelligence droite et animée du désir de la vérité est naturellement capable. Nous avons fait, d'ailleurs, la part assez large à la grâce, pour qu'on ne puisse la considérer comme venant simplement « baptiser » et animer d'une vie nouvelle ce que la raison naturelle aurait déjà parfaitement acquis par ses propres forces.

* *

Mais il est un autre aspect du problème du miracle, que notre consultant n'a pas touché ou n'a touché que d'une manière très lointaine. Le miracle est un signe de la révélation divine. Devons-nous en conclure que le signe n'aura de valeur pour l'intelligence que *si* la grâce, et la grâce de la foi, vient en faire saisir la portée démonstrative ? « Le signe, a-t-on dit, n'est pas « une sorte de papier-monnaie » ; il ne communique pas automatiquement la vérité qu'il représente. Pour le comprendre, il faut une activité de l'esprit qui n'arrivera à un résultat que s'il est « accordé » à la vérité à découvrir. Or la révélation est essentiellement une démarche d'amour de Dieu pour l'homme, et donc ses signes, des signes d'amour... Il faut, pour interpréter les signes d'amour, un état d'âme d'amour, lequel est accepté librement ou contrecarré par la volonté. Et comme il s'agit de deviner un amour surnaturel, c'est un amour surnaturel qui est requis en nous ; de là, la nécessité de la grâce pour comprendre les signes qui rendent notre foi raisonnable ; sans elle, on peut bien incliner à penser qu'il s'agit d'un signe divin, et ce n'est certes pas rien ; mais le chercheur reste toujours dans « une fluctuation anxieuse entre les deux explications : l'une par une cause créée inconnue, à laquelle il ne peut *raisonnablement* s'arrêter ; l'autre, par l'intervention divine, vers laquelle il se sent naturellement porté sans pouvoir *définitivement* s'y tenir. » Avec la grâce, au contraire, tout s'éclaire, comme lorsqu'on vous donne le mot d'une énigme ; on se rend compte qu'en croyant, on est au vrai point de vue pour comprendre les signes... » Ainsi « seuls sont capables de comprendre des signes surnaturels ceux qui acceptent la présence du surnaturel dans le monde [3]. »

Avec ces thèses, nous dépassons beaucoup, semble-t-il, le rôle élargi de la grâce, demandé par notre correspondant. Si outrancières que paraissent ces propositions, entendues en un sens absolu, elles renferment cependant une part de vérité. Elles concèdent — sans doute pour se mettre en règle avec le concile du Vatican — que, sans la grâce, l'intelligence, placée en face du miracle, peut bien incliner à penser qu'il s'agit d'un signe divin ; mais on ajoute aussitôt que, sans la grâce, il est impossible de se fixer dans la pensée d'une intervention proprement divine et que « seuls sont capables de comprendre des signes surnaturels, ceux qui acceptent la présence du surnaturel dans le monde ». On en revient ainsi — et peut-être en l'accentuant — à la thèse du P. Rousselot, récemment rappelée dans l'*Ami* (p. 391) : « C'est la lumière de la foi qui éclaire le sens et la valeur des indices externes qui sont, par ailleurs, à notre disposition. Elle donne, non pas de nouveaux objets à voir, mais « les yeux » nécessaires pour voir dans les preuves ce qui s'y trouve déjà. » Nous avons apprécié, dans l'article du 1er mai 1947 (p. 391-392) cette conception discutable et discutée. Mais aujourd'hui nous pouvons en retenir un aspect indiscutable et non discuté, l'aspect qui s'attache au *perfectionnement* même de la connaissance de la crédibilité, un perfectionnement qui confine à la foi. Il est si bien évident, en effet, pour reprendre l'exemple proposé par S. Thomas, que « l'homme chaste juge [de la chasteté] avec rectitude par suite de cette connaturalité que lui donne sa vertu avec les choses de la chasteté. » Ainsi, en réservant toutefois les droits et les possibilités de la raison, on peut accepter la conception de Rousselot et de ses disciples comme un surcroît, un perfectionnement assurant la rectitude parfaite des jugements de l'intelligence sur la valeur apologétique du miracle. Mgr Brunhes a bien noté cet aspect du problème :

« S'il est vrai que le caractère transcendant des signes recommande à son attention, [l'attention du chercheur], et à sa créance la doctrine proposée, il n'est pas moins vrai que la réaction provoquée en la conscience par la doctrine contribuera puissamment à favoriser ou à entraver la véritable intelligence des signes eux-mêmes. Et cette réaction dépend pour une large part des dispositions d'ordre moral et religieux qui préparent l'âme à un accueil sympathique ou à une opposition spontanée... En quoi consiste précisément l'aveuglement reproché [par Jésus, dans l'Evangile] à ceux qui ne croient pas ? Il ne

[3] Thèses résumées dans R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1945, p. 490-492.

consiste pas à contester finalement, surtout quand ils en sont les témoins, la matérialité des miracles opérés par Jésus. C'est au contraire la résurrection de Lazare qui, selon S. Jean, détermine le sanhédrin à prendre contre Jésus des mesures décisives (Jo., IX, 48). Mais ils n'en saisissent pas la réalité intime, puisqu'ils n'y reconnaissent point l'intervention de la puissance divine. Et de même pour les affirmations doctrinales de Jésus. Ils en comprennent le sens littéral et s'en font même une arme contre lui... (cf. Jo., v, 18). Et si parfois la signification profonde des paroles de Jésus leur échappe, ils comprennent assez le sens des mots pour y discerner l'affirmation d'une doctrine qui les déconcerte et déroute leur esprit, comme dans le cas de la promesse de l'Eucharistie. De toute manière, ils ne « réalisent » jamais pleinement comme possible l'hypothèse dans laquelle la parole de Jésus correspondrait à la vérité.

Par contre, ceux qui croient au Christ, qui lui demeurent fidèles, comme Pierre après le discours sur le pain de vie, sont dans un état de clairvoyance tout aussi bien vis-à-vis des signes divins que des mystères. Pour les signes, ils les saisissent précisément comme des interventions de la puissance divine. Aux objections des pharisiens qui traitent Jésus de pécheur, l'aveugle-né répond : « ... Nous savons bien que Dieu n'écoute pas les pécheurs, mais ce sont ceux qui honorent Dieu et font sa volonté qu'il exauce... Si cet homme ne venait pas de Dieu, il ne pourrait rien faire » (Jo., IX, 31-32). Intelligence totale et réfléchie de la portée réelle du signe rattaché à la mission divine du Christ qu'il authentique, telle est la caractéristique des croyants. Et, quant à la doctrine, leur pouvoir de discernement ne vas pas sans doute jusqu'à pénétrer la réalité dernière des mystères. Pierre ne saisit vraisemblablement pas à fond le comment de ce prodige par lequel Jésus promet de donner réellement sa chair et son sang en nourriture, mais il en admet la réalité. Et s'il ne la comprend pas jusqu'en son intimité, il voit clairement par quels liens elle se rattache aux desseins de Jésus et de Dieu. C'est la nourriture destinée à procurer à l'âme la vie éternelle et à perpétuer le mystère par lequel le Christ est le pain vivant descendu du ciel. Il en a, sinon la compréhension intérieure et totale, du moins ce genre d'intelligence que plus tard le concile du Vatican déclarera accessible à la raison, même à l'égard des mystères, et qui consiste à les saisir dans leur énoncé par analogie avec les réalités humaines auxquelles cet énoncé les apparente, dans leur lien avec l'ensemble des vérités chrétiennes, et dans leur rapport avec la destinée humaine. » (*La foi et sa justification rationnelle*, p. 85-89, *passim.*).

Nul doute qu'en ce cas une foi commencée, et donc une grâce surnaturelle, ne vienne élargir les horizons de la raison et diriger l'intelligence humaine dans la recherche de la vérité. Mais ce serait vraisemblablement dépasser l'objet et le but de l'apologétique que d'*exiger* cette grâce pour conférer *en droit* aux signes de crédibilité une efficacité réelle à l'égard de la raison considérée en ses seules ressources naturelles [4]. On ne peut nier toutefois qu'*en fait* les signes de crédibilité et notamment les miracles prennent une valeur incomparable quand, pour reprendre le mot de Pascal, « la doctrine confirme le miracle » autant que « le miracle confirme la doctrine »...

**A. M.**

[4] Nous reviendrons sur ce point délicat à propos du livre du P. Levie, *Sous les yeux de l'Incroyant.*

Q. — Répondant à la doxologie : *Gloria Patri*, beaucoup de personnes disent en français : « Comme il était au commencement, qu'il *est* maintenant et qu'il *sera* toujours, etc... ».

Ne semble-t-il pas que l'addition de ce présent et de ce futur est faite à contre-sens ? Si nous voulions suppléer les verbes latins, nous dirions : « Gloria *sit* Patri et... sicut erat (*Gloria* étant sujet) in principio, *sit* et nunc et semper... »

Que pense l'*Ami* de cette observation ?

R. — Vous avez raison. *Historiquement* les mots *sicut erat in principio et...* ont été ajoutés tardivement, au VIe siècle en Occident seulement ; et ils ne sont pas encore admis en Orient (Cf. *Dict. Arch. et Lit.*, t. IV, col. 1525-1536). Si vous les supprimez, *grammaticalement* s'impose le sens optatif que vous souhaitez, le sujet de la phrase étant certainement *gloria*, comme dans Rom., XVI, 27 : « *cui honor et gloria in sæcula sæculorum* » ; et dans la formule analogue d'Hébr., XIII, 21 (*est* n'est pas en grec, dont le sens est certainement optatif). Ces deux formules pauliniennes semblent bien être à l'origine de notre doxologie mineure.

Il serait à souhaiter qu'une formule française unique soit adoptée. Elle pourrait l être dans notre Catéchisme national. L'édition de Mame de ce catéchisme traduisait en abrégeant, mais en respectant le sens général (Ordinaire de la Messe) : « Maintenant et toujours, comme de toute éternité ». Pour serrer de plus près le mot à mot, (ainsi qu'il est toujours souhaitable de le faire dans les traductions bibliques et liturgiques) nous proposerions : « Comme au commencement, maintenant et toujours dans les siècles des siècles », ou « dans l'éternité », le verbe *être* étant partout sous-entendu avec sens optatif, depuis le début de la doxologie : *Gloria* [*sit*] *Patri*, etc. — Tout cet embarras pourrait aisément être débrouillé par la simple suppression du mot *erat* dans la formule tardivement introduite, ce qui donnerait le sens très clair : *Sicut in principio, et nunc, et semper*, etc... Mais ceci n'est plus de notre compétence.

## *JURISPRUDENCE*

Q. — Pourriez-vous me dire quelle est la situation, au point de vue des droits civiques, civils et politiques, de quelqu'un qui a été condamné soit en correctionnelle, soit en Cour d'assises à 8 jours, 6 mois, 1 an, 2 ans, etc. de prison ? Pour combien de temps est-il privé de ses droits, surtout du droit électoral ?

R. — Il faut distinguer :

A) S'il s'agit de la *Cour de Justice*, il n'y a qu'à se conformer à la sanction qui inflige ou n'inflige pas l'indignité nationale.

B) S'il s'agit de la *Correctionnelle* ou de la *Cour d'assises*, les arrêts prononcés n'entraînent pas automatiquement la privation des droits, quelle que soit la peine infligée d'autre part ; mais ils peuvent ajouter à la peine la privation des droits, notamment quand il s'agit de meurtres ou de vols qualifiés, surtout en cas de récidive. Il faut donc s'en tenir aux termes du jugement, qui inflige ou non la privation du droit, comme, en certains cas, il inflige la déchéance des droits paternels.

Q. — Est-il exact que le prêtre est en règle avec la loi française en terminant son catéchisme à l'heure où commence l'école publique ?

R. — Elargissons un peu la question : QUAND PEUT-ON FAIRE LE CATÉCHISME ?

Il faut distinguer les dimanches et jeudis, et les autres jours de la semaine.

A. — DIMANCHES ET JEUDIS.

Le catéchisme peut avoir lieu, n'importe à quelle heure, *tous les dimanches*. Il peut être fait aussi, à n'importe quelle heure, *le jeudi*, jour de congé généralement adopté pour les écoles primaires. La loi du 28 mars 1882 (art. 2, § 1) statue que les écoles publiques doivent vaquer un jour par semaine, en dehors du dimanche, pour permettre aux parents de donner ou faire donner, à leurs enfants, s'ils le désirent, l'instruction religieuse. En fait, c'est le jeudi. C'est ce qu'a rappelé le ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, M. Roustan, dans une lettre du 26 septembre 1931, à M. Grousseau, député du Nord :

« Vous avez bien voulu me demander si un directeur ou une directrice d'école primaire supérieure, soit de garçons, soit de filles, ont le droit de refuser aux internes de leur établissement, pour lesquels les parents en font la demande, l'autorisation d'assister régulièrement à un cours d'instruction religieuse fait en dehors de l'école et en dehors des heures de classe, par un ministre du culte.

J'ai l'honneur de vous faire connaître qu'aux termes de l'art. 2 de la loi du 28 mars 1882, les écoles primaires publiques doivent vaquer un jour par semaine, en outre du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants, l'instruction religieuse en dehors des édifices scolaires.

Les élèves des écoles primaires supérieures peuvent, après entente entre leurs parents et les directeurs de ces établissements, bénéficier de ces dispositions réglementaires. Veuillez agréer, etc... »

— Mais n'y a-t-il pas un arrêté du 18 août 1920 autorisant certains exercices scolaires le jeudi ? (*J. off.*, 31 octobre 1920, p. 17040). — Oui, l'art. 27, 2e alinéa, de l'arrêté du 18 août 1920 porte :

« Aucune classe n'aura lieu ni le jeudi ni le dimanche. Toutefois la matinée du jeudi pourra être occupée par des exercices tels que travaux manuels, dessin, chants, gymnastique, et, l'après-midi par des excursions scientifiques. »

Le 17 mars 1922 (question 5049), M. de Monzie, sénateur, demandait à M. le ministre de l'Instruction publique, si, par application de l'art. 27 de l'arrêté du 18 janvier 1887, modifié par l'arrêté du 18 août 1920, les directeurs d'école primaire supérieure ne pouvaient pas et ne devaient pas organiser des exercices scolaires dans la matinée du jeudi et des visites en excursion dans l'après-midi du jeudi, et ce, sans manquer à la neutralité scolaire. Et le ministre répondit :

« L'article 27, 2e alinéa, de l'arrêté du 18 août relatif aux écoles primaires supérieures est, en effet, ainsi conçu : « Aucune classe n'aura lieu ni le jeudi ni le dimanche. Toutefois, la matinée du jeudi pourra être occupée par des exercices, tels que travaux manuels, dessin, chants, gymnastique, et, l'après-midi, par des visites et excursions scientifiques. »

Et il ajoute :

« Un directeur qui aura organisé l'emploi du temps dans son établissement conformément aux indications qui précèdent ne peut donc être taxé d'avoir manqué à la neutralité scolaire. »

Mais il y a lieu de noter que ces dispositions sont mesure purement arbitraire et absolument illégale.

1. *Mesure purement arbitraire*. — La création de cours de gymnastique, etc., le jeudi, dans les écoles publiques élémentaires ne peut s'appuyer sur l'art. 27 de l'arrêté du 18 août 1920. L'art. 27, le nouveau, comme l'ancien, ne concerne *que les écoles primaires supérieures et les cours complémentaires*. Il appartient, en effet, au chapitre III de l'arrêté organique lequel n'est relatif qu'à ces écoles et à ces cours.

2. *Mesure absolument illégale*. — Elle est, en effet, contraire au § 1 de l'art. 2 de la loi du 20 mars 1882, que voici :

« Les écoles primaires publiques vaqueront *un jour par semaine, en outre du dimanche*, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants l'instruction religieuse, en dehors des édifices scolaires. » — Ce texte est maintenu et confirmé par la loi du 9 déc. 1905, art. 30.

Et cet art. 27 qui regarde *exclusivement les écoles primaires supérieures* est *en lui-même illégal*. En effet, d'une part, la loi de 1882 ne fait aucune différence entre les diverses catégories d'écoles primaires; d'autre part, les élèves des écoles primaires supérieures et des cours complémentaires ont le droit, comme ceux des écoles primaires élémentaires, de suivre les catéchismes et de fréquenter les patronages. M. le ministre de l'Instruction publique, répondant à la question de M. le sénateur de Monzie (*J. off.*, 28 mars 1922, Sénat, p. 466), fait erreur, en disant que le directeur qui organiserait l'emploi du temps dans son établissement conformément aux indications de l'art. 27, 2e alinéa de l'arrêté du 18 août 1920, ne peut être taxé d'avoir manqué à la neutralité scolaire [1].

B. — LES AUTRES JOURS DE LA SEMAINE.

Le catéchisme ne peut être fait qu'en dehors des heures de classe, et il y aurait sanction s'il y avait infraction à cette prescription. L'art. 30 de la loi du 9 déc. 1905 porte :

« Conformément aux dispositions de l'art. 2 de la loi du 28 mars 1882, l'enseignement ne peut être donné aux enfants de six à treize ans inscrits dans les écoles publiques qu'en dehors des heures de classe. Il sera fait application aux ministres du culte, qui auraient enfreint ces prescriptions, des dispositions de l'art. 14 de la loi précitée. »

Disséquons cet article 30. Traitons d'abord de la question des heures de classe, ensuite de la sanction en cas d'infraction.

I. *Heures de classe*. Que faut-il entendre par les mots : *en dehors des heures de classe ?* [2] Le législateur a dit : « en dehors des *heures* de classe », il n'a pas dit : « en dehors des *jours* de classe ». L'article 30 de la loi du 9 déc. 1905 confirme l'art. 2 de la loi du 28 mars 1882.

Lors de la discussion de la loi du 9 déc. 1905, un amendement de M. Paul Constans voulait prohiber l'enseignement religieux pendant les *jours* de classe. M. Bienvenu-Martin, ministre des Cultes, dans sa réponse (séance du 28 juin 1905) montre bien que seul tombe sous l'application de la loi pé-

[1] Cf. Laurentie, *Bulletin de la Société générale d'Education*, avril 1922, janvier-mars 1923. — *Doc. Cath.*, t. IX, col. 1405-1406 ; t. VII, col. 1072.

[2] Dalloz : *Codes des lois pratiques et administratives*, t. II, p. 653 ; — Sirey : *Lois annotées*, 1906, p. 252.

nale le fait de donner l'enseignement religieux pendant la durée des heures de classe. Voici cette réponse :

« La loi de 1882, dans son art. 2, prévoit bien que les écoles publiques vaqueront pendant un jour par semaine, en dehors du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants l'instruction religieuse, en dehors des édifices scolaires, mais cet article ne prohibe pas l'enseignement religieux en dehors du jeudi et du dimanche. Dans beaucoup de communes, surtout à la veille de certains exercices du culte, l'enseignement religieux est donné à d'autres jours que le jeudi et le dimanche, mais à des heures qui ne coïncident pas avec celles des classes...

« Si nous adoptions l'amendement de M. Constans, nous risquerions de contrarier les habitudes locales et les convenances des familles. » (*J. off.*, 29 juin 1905, p. 2564).

L'amendement de M. Constans fut rejeté. L'amendement de M. Abel Lefèvre, devenu l'art. 30, fut adopté. Le législateur paraît donc bien faire tomber uniquement sous le coup de l'action pénale les ministres du culte qui donneraient l'enseignement religieux *pendant les heures* de classe.

Mais poussons plus avant encore. *Le ministre du culte peut-il fixer le commencement du catéchisme à l'heure où la classe doit finir ? Peut-il terminer le catéchisme à l'heure où la classe doit commencer ?* Dans le 1er cas, les enfants devraient quitter l'école trop tôt ; dans le second, ils arriveraient à l'école trop tard.

Le bureau des Amicales des instituteurs posa la question, le 9 déc. 1908, au ministre de l'Instruction publique, qui fit répondre par M. Gasquet, directeur de l'Enseignement primaire « que les dispositions de l'art. 30 de la loi du 9 déc. 1905 peuvent être interprétées en ce sens que l'enseignement religieux est donné aux heures de classe, dès lors qu'il oblige l'élève à quitter l'école publique avant la fin de la classe ou à n'y arriver qu'après le commencement de la classe. »

La circulaire du 18 déc. 1924 est dans le même sens, mais elle prévoit un réglement amiable entre le ministre du culte et l'instituteur, en cas de conflit entre eux.

En l'occurence, la réponse du ministre de l'Instruction publique et la circulaire font preuve d'un manque de science juridique. Il ne faut pas oublier que les dispositions pénales sont toujours de droit étroit, et ne comportent ni exception, ni extension et ne sont pas susceptibles de large interprétation. Et les tribunaux n'ont pas à se substituer au législateur et à compléter les dispositions légales qui leur paraîtraient insuffisantes ; ils n'ont qu'à se borner à interpréter et à appliquer les textes existants.

Pour la Cour de cassation, en pareil cas, les sanctions de l'art. 30 ne s'appliquent pas aux ministres du culte. Le tribunal de police de Maurs [3] avait condamné à 1 fr. d'amende l'abbé Barbet, curé de Saint-Constant (Cantal) qui avait fixé le catéchisme à 11 h., ce qui obligeait les enfants à quitter la classe bien avant la fin de la classe fixée à 11 heures, l'école publique de Belguiral étant distante de 4 à 5 kilomètres. La Chambre criminelle, 3 juin 1910, attendu « ...que le juge ne saurait atteindre et punir un fait à raison de ses conséquences, et, par extension, lorsque ce fait ne rentre pas dans les termes de la loi pénale », casse et annule le jugement rendu par le tribunal de Maurs [4]. L'arrêt s'en tient avec raison au respect du texte de la loi et écarte toute interprétation extensive de ce texte. Quelle que soit la distance qui sépare l'école de l'église et quelque temps que puissent mettre les enfants pour se rendre de l'une à l'autre, le ministre du culte qui commence le catéchisme à l'heure où finit la classe reste fidèle à l'observation de la loi et ne saurait être l'objet d'aucune poursuite ni d'aucune sanction.

Il en est de même du ministre du culte qui fixe la fin de l'enseignement religieux à l'heure exacte où commence la classe, alors même que ce fait, à raison de la distance qui sépare l'église de l'école, aurait pour conséquence de mettre les enfants dans l'impossibilité d'arriver à l'école pour le commencement de la classe.

Le tribunal de simple police d'Etaples, le 24 mai 1910, relaxe des fins de la poursuite l'abbé Coppin, poursuivi pour avoir fait le catéchisme aux enfants, de 7 h. 45 à 8 h. 30 du matin, heure à laquelle commencent les classes. La Cour de cassation, 15 juillet 1910, rejette le pourvoi formé par l'officier du ministère public [5].

Le tribunal correctionnel de Toulouse, le 11 mai 1912 [6], statuant sur renvoi de la Chambre criminelle du 17 février 1912, a acquitté un curé, qui, de bonne foi et avec le consentement des parents, avait fait le catéchisme les jours de classe, de 8 h. à 9 h. 1/2. Le juge doit apprécier les circonstances du fait incriminé et l'intention du contrevenant et rechercher si une peine doit être encourue. C'est voulu par le législateur de 1882, dont celui de 1905 a suivi la volonté, qui a rejeté le mot « entraînera » du projet pour lui substituer « pourra entraîner ».

Un pourvoi fut formé par le ministère public contre le jugement de Toulouse, mais la Cour de cassation, le 14 août 1913, ne voulut pas statuer, se basant sur la loi d'amnistie du 30 juin 1913.

II. *Sanctions en cas d'infraction.*

1. *Contre les ministres du culte.* Elles sont prévues. « De même, dit le ministre des Cultes, dans la 2e séance de la Chambre du 28 juin 1905, qu'on a édicté des pénalités contre les parents qui n'enverraient pas leurs enfants à l'école, de même il doit y avoir une sanction contre les ministres du culte, qui systématiquement empêcheraient l'observation du principe de l'enseignement obligatoire en donnant l'enseignement religieux aux heures fixées pour les classes. »

L'abbé Gayraud, député, retint le mot *systématiquement* et le releva « pour faire remarquer qu'en fait il y a des cas où, à la suite d'un consentement mutuel entre le ministre du culte et l'instituteur, les enfants se préparant à la 1re Communion restent plus longtemps au catéchisme, » et il ajoutait : « Vous n'entendez pas, je suppose, restreindre cette tolérance qui s'est établie depuis vingt ans sous le régime de la loi de 1882 ». Le ministre répondit : « Non, cela se fait » [7].

La peine applicable au ministre du culte est fixée par l'art. 14 de la loi du 28 mars 1882, qui édicte des peines de simple police, emprisonnement de un à cinq jours, amende de 11 à 15 fr. :

[3] *R. O. D.*, 1909, p. 625.

[4] *R. O. D.*, 1910, p. 340.

[5] *R. O. D.*, 1911, p. 572-573.

[6] *R. O. D.*, 1912, p. 132.

[7] *J. off.*, Chambre, 29 juin 1905, p. 2565.